SISSC

Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza

Italian Society for the Study of the States of Consciousness

Stradale Baudenasca 17, Cap. 10064 Pinerolo (TO) – mail: sisscaltrove@gmail.com

www. https://sites.google.com/site/sisscaltrove/home

BOLLETTINO D'INFORMAZIONE
n. 25 – 2016

La quota associativa è di euro 50,00 annui (Anno solare). Essa da diritto a ricevere tutte le pubblicazioni SISSC e all'abbuono delle spese di spedizione sugli acquisti per corrispondenza, oppure allo sconto (10%) sugli acquisti del materiale SISSC sui banchetti allestiti nel corso di manifestazioni e incontri.

Il consiglio direttivo SISSC si riserva l'accettazione dei contributi.

ANCORA SULLA QUESTIONE DELL' USO DI AMANITA NELL'ELITE ECCLESIASTICA

FULVIO GOSSO

Io e Camilla in un articolo del 2008, nel prendere in considerazione il possibile uso di *Amanita muscaria* da parte di personaggi significativi del mondo cristiano, citammo all'epoca la vicenda riguardante S. Caterina da Genova. Riprendo la questione in questa breve nota, alla luce di una piccola novità riscontrata nel leggere meglio la citazione del Craveri (1980).
Evento singolare infatti è quello riguardante S. Caterina da Genova, al secolo Caterina Fieschi-Adorno (1447-1510), e già preso in considerazione da altri Autori precedentemente (Piomelli, 1991; Spertino, 1993; Samorini, 1995). In un passo di un suo biografo contemporaneo, che pubblica quanto ha scritto 41 anni dopo la morte di Caterina [1] e riportato da Craveri, si legge quanto segue:

> "...perchè [Dio] voleva che perdesse il gusto di quello che mangiava, le faceva tenere dell'aloe epatico e dell'agarico pesto, e quando si avedeva che qualche cosa le desse gusto, o dubitava le dilettasse, occultamente li metteva un poco di quello." (op. cit., 1980:147)

Caterina dunque che era assai magra, nelle sue pratiche penitenziali ingerisce l'*Amanita muscaria* essicata, ne conosce e ne apprende anche gli effetti psicoattivi?
Samorini riporta nel suo articolo il caso di un' ingestione involontaria di *Amanita pantherina* in cui una donna riferisce visioni estatiche mariane durante il ricovero ospedaliero ed esistono altri casi similari, la Fieschi diventerà celebre, oltre che per le sue opere di bene a favore degli infermi, anche per il suo misticismo visionario. E' chiaro che non sempre uno più uno fa due e gli stessi Autori di cui sopra (ad eccezione di Piomelli), sembrano escludere rapporti tra Amanita e visioni della Santa.
A onor del vero va detto che non necessariamente le due cose vanno strettamente collegate, ma avrebbero potuto anche coesistere.
Rileggendo però tutto il capitolo dedicato a questa figura ci si imbatte in una frase assai curiosa che riguarda il marito, duca Giuliano Adorno, descritto come uomo aspro, molto ricco, dissoluto, giocatore d'azzardo e donnaiolo, incredibilmente [2] poco tempo dopo la conversione della moglie, anche lui si converte e cambia completamente vita diventando frate e vivendo in castità e relativa povertà con Caterina, morirà tredici anni prima di lei.
La frase riferita a poco tempo dopo la sua morte è la seguente:

> " E perchè, come si è detto, suo marito era molto strano, e con una passione d'orina che le durò gran tempo e della quale era morto, ..." (op. cit., 1980:152)

Giuliano dunque ha una strana passione per l'urina (è assai improbabile che la morte sia stata causata da questa pratica, più probabilmente da una sifilide pregressa che a quei tempi imperversava a Genova; se il cronista ritiene che questa pratica sia stata causa di morte è chiaro che l'uso di urina riguarda il periodo post-conversione). I casi sono tre:

potrebbe trattarsi di una forma di perversione sessuale, non impossibile dato il soggetto, strano però che ciò avvenga con una modalità presumibilmente slegata dal contemporaneo contesto erotico e soprattutto dopo la conversione;
la pratica salutista dell'urino-terapia, come ingestione mattutina, a digiuno, di una certa quantità di proprie urine è nota da tempi antichi nell'Induismo, è però assai improbabile anche se

teoricamente non impossibile che una notizia di tal genere fosse arrivata nella Genova del 1500;
le pratiche amanitiche russe e siberiane saranno divulgate solo all'inizio del 1700, com'è noto, riferivano dell'ingestione di urina umana prodotta da chi aveva consumato la muscaria, da parte dei più poveri per riprodurne gli effetti, secondo alcuni addirittura migliori, superando il disgusto che ciò suscita.Va detto però per quanto possa sembrare strano, che queste pratiche “urino-amanitiche” forse erano già conosciute in Europa proprio nel periodo storico relativo alle vicende di Caterina, stante a quanto scrive Ruck (2004) nell'interpretare la “Pala dell'altare di Isenheim” dipinta da Grünewald tra il 1512 e il 1516 e il “Baccanale degli Andrii” di Tiziano (2001) dipinto tra il 1522 e il 1524. Dunque:

> “Bere l'urina è sempre l'aspetto più imbarazzante, più strenuamente negato e nascosto dell'estasi iniziatica” (op. cit. 2004:111)

Tre figli, grandi ricchezze, dinamismo festaiolo e poi uso penitenziale di muscaria, passioni per l'urina, catarsi mistiche improvvise, apparizioni religiose, vita movimentata quella della famiglia Fieschi-Adorno, anche attività amanitico-visionarie?
Purtroppo non potremo mai saperlo ma resta il dubbio per alcuni indizi perlomeno singolari, (compreso quanto rilevato nella seconda Nota a piè pagina!) inoltre la difficoltà di reperire espliciti riferimenti all'uso di sostanze di tal genere è legata all'ovvia segretezza di tali pratiche, il rischio non era relativo a questioni etiche, che il tema “droghe” semplicemente non esisteva, bensì di rimetterci la pelle con una condanna per stregoneria, le sostanze in gioco e spesso anche quelle medicinali erano associate a questo fenomeno e il confine tra la Santa e la Strega è sempre stato un confine assai labile.

NOTE

1. Questa datazione pone un problema che per quanto mi ricordo il Craveri non si è posto, circa l'attendibilità delle fonti. Il biografo di cui sopra pubblica 41 anni dopo la morte di Caterina e 54 dalla morte del marito Giuliano, sono tempi lunghi e quindi è praticamente certo che lo scritto relativo alla biografia sia stato prodotto molti anni prima della pubblicazione, altrimenti i “conti” non tornano. Va anche detto, per onestà intellettuale che, di conseguenza, il biografo fa riferimento a cose di cui ha sentito parlare e di cui non è stato testimone diretto né indiretto. Vero è che la coppia in oggetto era composta da due personaggi pubblici di rilevanza a Genova, sui quali probabilmente il gossip era intenso non meno di quanto lo sia oggigiorno in casi simili e d'altronde la letteratura agiografica religiosa su Caterina è abbastanza ricca. La fantasia suggerisce possibili “fughe di notizie” magari da parte della servitù o di amici o parenti prossimi. Resta comunque un dubbio conoscitivo che a mio avviso è corretto sottolineare.
Anche nella versione religiosa non mancano problemi epistemologici poiché Caterina non scrisse nulla di suo pugno, fu probabilmente qualcuno della sua cerchia, in un cenacolo spirituale, a raccogliere e descrivere il suo pensiero. V. http://www.treccani.it/enciclopedia/caterina-fieschi-adorno-santa_(Dizionario_Biografico)

2. Sempre la versione religiosa attribuisce alla moglie Caterina questo “miracolo”, ammettiamo pure che un ritrovato ed intenso affetto per la signora, sposata col solito matrimonio combinato quando lei aveva solo 16 anni, sia possibile per quanto improbabile. Sta di fatto che mentre per Caterina, anche prima della conversione, esisteva comunque un background religioso consolidato (una sorella era già monaca), così non è per il duca; anzi tutt'altro, piuttosto frequentazione di bettole e bordelli. Crediamo poco ai miracoli ma sappiamo che un'intensa e profonda esperienza di morte-rinascita dell'Io quale si può ottenere anche con un solo episodio mistico-psichedelico, potrebbe provocare una così rapida e massiccia riconversione esistenziale nel momento e nel contesto opportuno.

BIBLIOGRAFIA

CAMILLA G., GOSSO F., 2008, “Allucinogeni e Cristianesimo: nuove acquisizioni”, *Altrove*, (n.s.) 1: 93-101

CRAVERI M., 1980, *Sante e streghe: biografie e documenti da 14. al 17. secolo*, Feltrinelli, Milano

PIOMELLI D., 1991, "One route to religious ecstasy", *Nature*, 349: 362 – 362

RUCK C.A.P., HEINRICH C., 2001, "Old Gods in New Bottles: Alchemical Pharmacopoeia", *Entheos*, 1:55-78

RUCK C.A.P., STAPLES B.D., 2004, "Sacramenti visionari eretici nell'élite ecclesiastica: l'altare di Grünewald a Isenheim", *Altrove*, 11:101-119

SAMORINI G., 1995, "Un'intossicazione con *Amanita pantherina* e i segreti di S. Caterina da Genova", pp. 34-39, in AA. VV., *Percorsi Psichedelici*, Grafton 9, Bologna

SPERTINO G., 1993, "Anoressia e misticismo", *Altrove*, 1:65-76

Isenheim (tavola)

Baccanale degli Andrii

Gianluca Toro

IL CERVO COME ANIMALE SIMBOLICO DELL'ICONOGRAFIA FUNGINA: L'INCISIONE RUPESTRE LUNGO IL FIUME TSCHINGE (SIBERIA)

L'iconografia simbolica del fungo e le relative aree semantiche comprendono essenzialmente il simbolismo fallico, l'unione fallo-vulva, il concetto dualistico maschile-femminile, il fulmine, gli animali cornuti e il rospo. Si tratta di associazioni molto diffuse e antiche (dal Paleolitico), per lo più legate a culti di fertilità. Alcune di esse sono di probabile origine Indoeuropea, come quella con il il fulmine e il rospo, riferito a società di raccoglitori o dedite all'allevamento o a culture agrarie (Samorini 1990). Di questa iconografia simbolica dei funghi potrebbe far parte il cervo, come tenteremo di evidenziare in riferimento ad un'incisione rupestre siberiana.
Le rappresentazioni di funghi nelle incisioni dell'arte rupestre siberiana sono piuttosto diffuse. Studi specifici hanno permesso di metterle in relazione con l'uso che le popolazioni locali facevano della specie psicoattiva *Amanita muscaria* uso che in alcuni casi è sopravvissuto fino ai nostri giorni (Samorini 2001).
Ricordiamo brevemente i siti più significativi.
In alcune incisioni lungo il fiume Pegtymel, datate per lo più al periodo Paleolitico locale, troviamo soprattutto rappresentazioni di funghi antropomorfi, vale a dire personaggi con un fungo sulla testa o con un fungo al posto della testa. In alcuni casi, queste forme fungine sono state interpretate come acconciature, ma se fosse così sarebbero state rappresentate attaccate alla testa, mentre queste forme si trovano sopra la testa o la sostituiscono (fig. 2) (Dikov 1971).
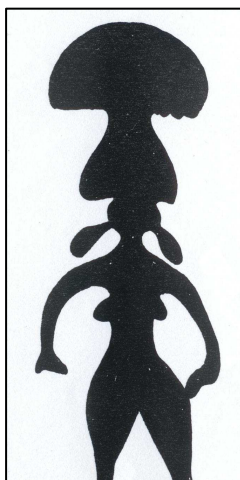
Fig. 2 - Da Formentini R., 1990, *Figure e segni sulla pietra. Gli antichi cacciatori*, Antropologia Alpina, Torino, p. 122

Nel sito di Ortaa-Sargol, lungo il fiume Yenisei, vi sono incisioni datate all'Età del Bronzo che rappresentano alcuni antropomorfi con testa a forma di fungo. Hanno un arco (segno di potere) e una possibile borsa di medicina e potrebbero essere identificati come sciamani (fig. 3) (Devlet 1982).
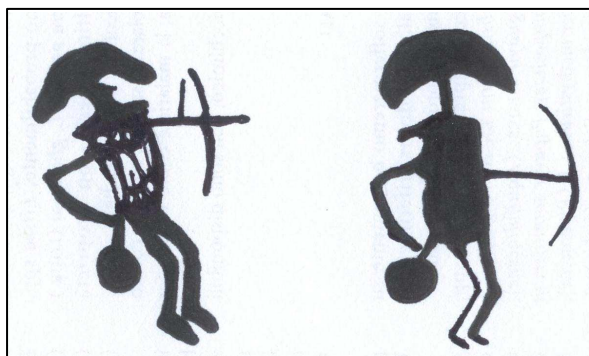
Fig. 3 - Da Devlet 1982, cit., p. 118

Altre immagini simili sono state scoperte lungo le coste del lago Ushokovo, nella penisola della Kamchatka. I funghi sono rappresentati in prospettiva all'interno di capanne, quasi a indicare la celebrazione di un rito (Dikov 1979).
Nel presente articolo, prenderemo in considerazione un'incisione rupestre localizzata in Sud Siberia, lungo il fiume Tschinge, tributario dello Yenisei, e datata all'Età del Ferro (I millennio a.C.) (fig. 4) (Ksica & Ksicová 1994).
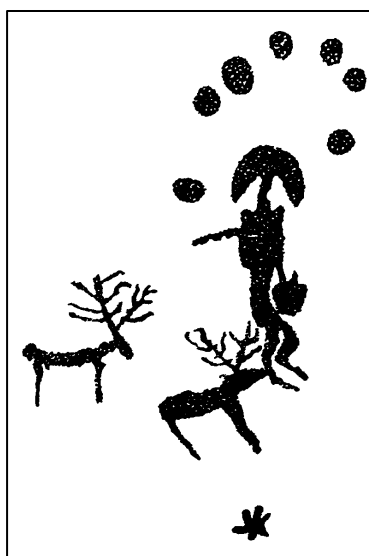
Fig. 4 - Da Ksica & Ksicová, 1994, cit., fig. E264

L'incisione rappresenta un antropomorfo con testa marcatamente fungina, circondata da una serie di forme arrotondate, corpo allungato e gambe piegate in avanti. Porta un contenitore ed è circondata da due cervi, mentre una forma a stella è rappresentata sotto di essa. La figura è stata interpretata come una possibile dea lunare (Ksica & Ksicová 1994).
La probabile specie fungina è di grandi dimensioni, con cappello arrotondato. Nonostante non siano rappresentati i caratteri morfologici tipici di *A. muscaria*, quali il cappello puntinato e l'anello sul gambo, la specie si può ragionevolmente identificare proprio con *A. muscaria*, sulla base di dati paleoclimatici (diffusione nella zona in epoche passate), antropologici (testimonianze circa l'uso passato) e archeologici (esempi di arte rupestre con rappresentazioni simili, associate all'uso del fungo).
Avere una testa fungina significa personificare simbolicamente un fungo, identificandolo con lo spirito di quest'ultimo, quasi una possessione. Inoltre, una testa fungina rappresenterebbe

efficacemente l’effetto del fungo, in quanto agisce sulla mente, a livello percettivo ed emozionale. Tra gli effetti di *A. muscaria* ci sarebbe la visione dello spirito del fungo in forma umana, e questo è consistente con alcuni miti siberiani, per esempio presso i Chukci, in cui il fungo assume sembianze umane e “[...] le amanite prendono la persona per mano e la conducono nell’altro mondo, le mostrano tutto ciò che vi si trova, fanno con lei le cose più incredibili” (Bogoraz 1904-1909).
Le forme circolari attorno alla testa potrebbero essere considerati come una sequenza lineare di punti, la quale generalmente indica qualcosa di invisibile, un flusso di energia, un’azione magica associata a un effetto, eventualmente un’attività mentale (Samorini 1995). Nel caso presente, si potrebbero interpretare come rappresentazione di uno stato di illuminazione, uno stato di coscienza modificato e superiore indotto dall’ingestione del fungo.
E’ il caso, per esempio, della pittura rupestre del riparo di Tin-Tazarift, nel Tassili-n-Ajjer (Algeria), ascrivibile al periodo artistico delle “Teste Rotonde”, risalente al 7.000 - 5.000 a.C. (fig. 5).
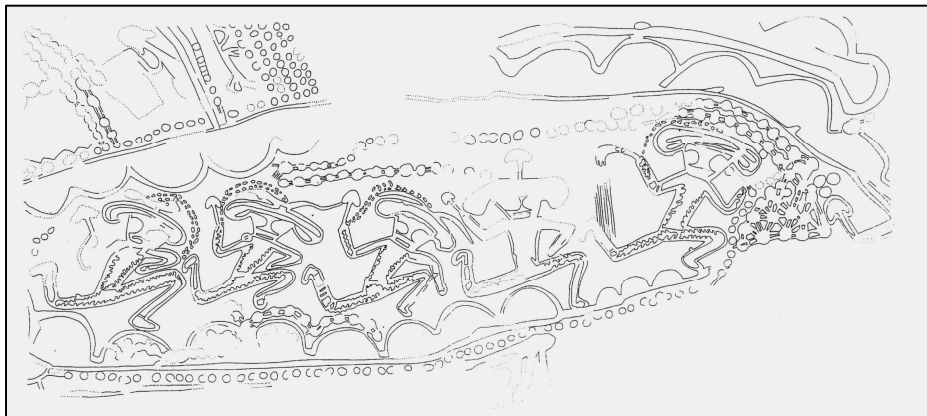
Fig. 5 - Da Sansoni, 1996, “La maschera nell’arte delle Teste Rotonde (Sahara Centrale)”, *Bollettino Camuno di Studi Preistorici*, 29: 97-110, p. 105

La pittura rappresenta alcuni antropomorfi mascherati in atteggiamento ieratico-danzante che tengono in mano ciò che sembra essere un fungo. Dai funghi si dipartono due linee tratteggiate che si uniscono alla testa dei personaggi, a rappresentare una sorta di fluido immateriale, cioè l’effetto sulla mente di un fungo psicoattivo. Inoltre, gli antropomorfi hanno una testa a forma di fungo (Sansoni 1994; Samorini 2001).
Nell’incisione rupestre del fiume Tschinge, anche il collo allungato potrebbe essere associato ad uno stato modificato di coscienza, forse in riferimento alla separazione dell’anima dal corpo fisico, per comunicare con l’altrove (Sansoni & Gavaldo 2001-2002).
Un’immagine simile è quella dell’incisione rupestre di Naquane (Valcamonica), datata al Neolitico (IX - VII millennio a.C.) (fig. 6).
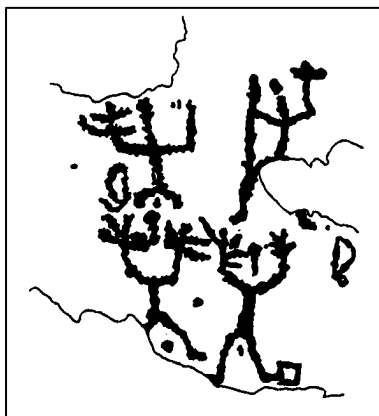
Fig. 6 - Da Sansoni & Gavaldo 2001-2002, cit., p. 51

L’arte rupestre della Valcamonica è stata considerata di ispirazione sciamanica, per la presenza di elementi che definiscono il mondo sciamanico, tra cui quelli sopra evidenziati, oltre a rappresentazioni di zoomorfi (animali guida) e antropozoomorfi (trasformazioni sciamaniche) (Sansoni & Gavaldo 2001-2002). Considerando le immagini rappresentate nell’arte rupestre della Valcamonica, in particolare quelle più antiche in cui il carattere simbolico è più sviluppato, G. Samorini (1988) ha ipotizzato una relazione tra i Camuni (gli antichi abitanti della valle) e sostanze psicoattive naturali, funghi in particolare (per esempio, *Psilocybe semilanceata*), di cui la Valcamonica è piuttosto ricca.

Nell’incisione rupestre del fiume Tschinge, le gambe piegate in avanti, come se l’antropomorfo stesse danzando o saltando, sembrano rappresentare una condizione di instabilità fisica o di perdita di equilibrio, tipica degli effetti dell’*A. muscaria*. Questa posizione sembra piuttosto diffusa nella rappresentazione degli uomini fungo nell’arte rupestre siberiana (fig. 3) ed è stata definita “schema iconografico centro-asiatico” (Devlet 2001).

L’antropomorfo sembra tenere in mano un cesto o comunque un contenitore. Essa ricorda la forma rotondeggiante legata alla cinta nel caso degli antorpomorfi del sito di Ortaa-Sargol (fig. 3), interpretata come coda zoomorfa, tamburo sciamanico o mazza da guerra (anche a uso rituale) (Devlet 2001). Ma potrebbe anche trattarsi di una borsa per contenere liquidi o di una “borsa di medicina” contenente sostanze naturali psicoattive, per esempio l’*A. muscaria* (Dikov 1971; Devlet 1982). Nel nostro caso, l’antropomorfo sembra in atto di raccolta, probabilmente proprio di *A. muscaria*.

L’antropomorfo potrebbe essere un cacciatore, per il quale l’uso di *A. muscaria* permetteva di ottenere un’azione energica durante la sua attività. In alternativa, potrebbe essere un personaggio di potere, uno sciamano, e i due cervi il suo animale guida o la sua rappresentazione metaforica (la sua anima) o *alter ego*. Lo sciamano può assumere l’aspetto di un animale, trasformandosi in esso. Ma l’animale può anche essere il messaggero infernale o il rappresentante del regno dei morti (Toro 2008).

Si potrebbe affermare che l’identificazione dello sciamano con l’animale infernale testimonierebbe che il viaggio nell’altro mondo ha avuto luogo. Inoltre, in molte culture passate e moderne i funghi (soprattutto quelli psicoattivi) sono in relazione con il mondo dei morti, poichè permettono di visitarlo attraverso l’esplicarsi dei loro effetti (Toro 2008). Forse non è un caso che questa incisione si trovi lungo un fiume, in quanto il passaggio tra il mondo reale e l’altro mondo è spesso simbolicamente rappresentato da un corso d’acqua (Toro 2008).

Un esempio di questa relazione tra acqua e mondo dei morti è rappresentato dalla pittura rupestre del sito di Uan Muhuggiag, Tadrart Acacus (Libia), ascrivibile al periodo delle Teste Rotonde (fig. 7).
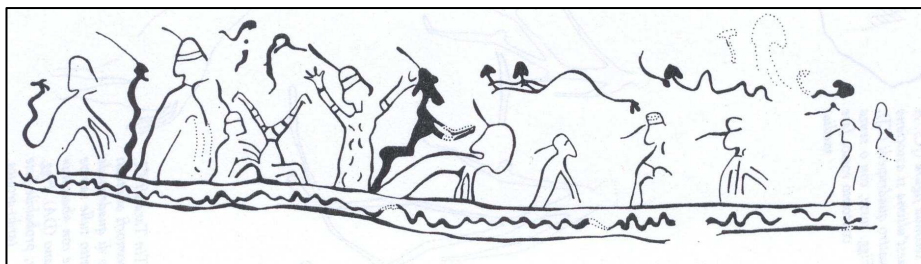
Fig. 7 - Da Sansoni 1994, cit., p. 219

Qui, troviamo una possibile barca sull'acqua che porta alcune figure umane, una delle quali è capovolta, come se fosse un morto. Nella parte superiore, vi sono alcune forme fungine. L'intera scena potrebbe essere interpretata come una cerimonia funebre, rappresentando l'anima di un morto che sta entrando nell'Altro Mondo (Samorini 2001).
Nell'incisione rupestre del fiume Tschinge, i cervi, in quanto animali dell'altro mondo, trasportano lo sciamano nel mondo dei morti, così come fa l'*A. muscaria*, materialmente e simbolicamente rappresentata come testa dell'antropomorfo, agendo sulla sua mente. Inoltre, è stato proposto che le corna di animali, più o meno estese e ramificate e in generale simbolo di potenza, possano rappresentare nella forma il fulmine e quindi essere associate al fungo. Infatti, l'uomo primitivo probabilmente considerava il fulmine come una manifestazione di un potere superiore, a cui associava il potere sulla mente del fungo che si trovava dopo la pioggia (Samorini 1990, 2001).
In definitiva, a partire dall'incisione qui commentata, esistono elementi sufficienti per ipotizzare di annoverare nell'iconografia simbolica dei funghi anche un animale come il cervo. Per confermare questa ipotesi, è necessario un'analisi comparativa di un numero significativo di rappresentazioni, a oggi reperibili, di cervi associati a possibili rappresentazioni fungine nell'arte rupestre, quando il contesto antropologico e archeologico, ovvero gli elementi della scena, lo consentono, anche ipotizzando che sia esistito un culto del cervo e che le sue rappresentazioni non siano solo, o per lo più, di tipo naturalistico o descrittivo.

Riferimenti

- Bogoraz V.G., 1904-1909, *The Chukchee*, Memoir of the American Museum of Natural History, New York
- Devlet M.A., 1982, "Petroglify Verchniego Yenisieia", *Akademya Nauk SSSR*, 2: 111-120
- Devlet M.A., 2001, "Petroglyphs on the Bottom of the Sayan Sea (Mount Aldy-Mozaga), I Part", *Anthropology & Archaeology of Eurasia*, 40 (1): 8-96
- Dikov N.N., 1971, *Naskalnye zagadki drevnei Chukotki. Petroglify Pegtymelya*, Nauka, Mosca
- Dikov N.N, 1979, "Origini della cultura paleoeschimese", *Bollettino Camuno di Studi Preistorici*, 17: 89-98
- Samorini G., 1988, "Sulla presenza di funghi e piante allucinogene in Valcamonica", *Bollettino Camuno di Studi Preistorici*, 24: 132-136
- Samorini G., 1990, "Sciamanismo, funghi psicotropi e stati alterati di coscienza: un rapporto da chiarire", *Bollettino Camuno di Studi Preistorici*, 25/26: 147-150
- Samorini G., 1995, "Sequenze lineari di punti nell'arte rupestre. Un approccio semiotico mediante psicogrammi e ideogrammi", *Bollettino Camuno di Studi Preistorici*, 28: 97-101
- Samorini G., 2001, *Funghi allucinogeni. Studi etnomicologici*, Telesterion, Dozza
- Toro G., 2008, "Entering the reign of the dead: rock-art symbolism and entheogens", *Magister Botanicus Magische Blätter*, 12: 71-76
- Ksica M. & U. Ksicová, 1994, *Felsbilder. Zwischen Schwarzem Meer und Beringstrasse*, Pre-Art-EXPO

- Sansoni U., 1994, *Le più antiche pitture del Sahara. L'arte delle Teste Rotonde*, Jaca Book, Milano
- Sansoni U. & S. Gavaldo, 2001-2002, "L'ipotesi sciamanica nell'arte rupestre della Valcamonica. Note per un'indagine", in: AA. VV., 2001-2002, *Sciamanismo e mito*, Atti del XVI Valcamonica Symposium, 24-29 Settembre 1998, *Bollettino Camuno di Studi Preistorici*, 33: 49-56

FUNGHI E POPOLI: TABÙ ENTEOGENICO O TABÙ SESSUALE?

Gilberto Camilla

1- R.G. WASSON E L'ANATOMIA DELLA MICOFOBIA

Spetta a Robert Gordon Wasson e alla moglie Valentina il merito di esser stati forse i primi ad osservare le differenti attitudini nei confronti dei funghi dei vari popoli, in particolare di quelli europei, e ad interrogarsi sul curioso fenomeno.
Sicuramente sono stati i primi a delineare un'ipotesi circa i motivi di questi diversi atteggiamenti emotivi. Le argomentazioni dei coniugi Wasson furono raccolte nel loro monumentale *Mushrooms, Russia and History*, e per chi non le conoscesse le riassumiamo brevemente.
L'Europa presenta notevoli fratture culturali rispetto al mondo dei funghi, nonostante sia erede di una comune tradizione linguistica e folklorica; in base a questa "frattura" può essere divisa in due aree opposte, una micofoba (dal greco *mykes* = fungo, e *phobia* = paura) e una micofila (dal greco *mykes* = fungo, e *philia* = amore).
Agli antipodi del Continente, sottolineavano i coniugi Wasson, vi sono due aree in cui la conoscenza tradizionale del mondo dei funghi è a dir poco prodigiosa, dove l'amore nei loro confronti è profondo e radicato in tutti gli individui. Esistono poi due aree, ai poli opposti, dove i funghi sono generalmente ignorati o addirittura aborriti. Tra i due poli si trovano tutti i vari popoli europei con i loro vari gradi di conoscenza e sottili differenze nei sentimenti e negli atteggiamenti nei confronti dei funghi, I Russi sono dai Wasson definiti "micolatri", a testimonianza di quanto forte sia il loro amore e radicato e intenso il loro rispetto; il *focus* della micofilia ad ovest si collocherebbe nell'area mediterranea compresa fra la Catalogna e la Provenza. Il fulcro della micofobia si trova invece tra i popoli anglosassoni e i Frisoni, lungo la costa dell'Atlantico e del Mare del Nord da un lato, presso i Greci dall'altro.
Il fatto curioso è che le diverse attitudini per i funghi non sono assolutamente in relazione con la loro disponibilità, nonostante quello che verrebbe da pensare: i funghi sono abbondanti sia in Norvegia che in Russia -ad esempio- ma le tradizioni micologiche in Norvegia sono assai povere; il deserto arabo non è certo una zona ricca di funghi, e quindi ci si aspetterebbe dai popoli che vivono in questa terra un'accentuata micofobia, invece i Beduini sono appassionati estimatori di funghi. L'ipotesi, come forse molti di voi sanno, è che il fenomeno della contrapposizione fra micofobia e micofilia sia in relazione ad un possibile ruolo di un "fungo sacro" –un fungo allucinogeno- nella preistoria europea, del tutto analogo a quello avuto nel Messico precolombiano e di cui si sono conservate testimonianze anche nei tempi più recenti. In altre parole i diversi atteggiamenti emotivi dei vari popoli non sarebbero altro che espressione di un antico tabù, un tabù "enteogeno", come diremmo oggi: ad esempio il "cibo degli dei" dell'antica Roma e l'olandese "pane del diavolo" sarebbero in realtà dei sinonimi, verbalizzazioni di questo tabù risalente al tempo in cui il fungo divino era sacro, cioè "sporco" per tutti i comuni mortali, eccetto che per il Re-Sacerdote, il solo autorizzato a mangiarlo. In un certo senso, concludevano i Wasson, le terre dell'estrema micofilia e quelle dell'estrema micofobia sono identiche, entrambe libere da "avvelenamenti" da funghi. Gli

Anglosassoni non muoiono mai per colpa dei funghi perché mai si sognerebbero di toccarne anche uno solo; allo stesso modo i Provenzali, perché sanno perfettamente quali mangiare e quali evitare. Gli “incidenti” avverrebbero quando i popoli sono in transizione, muovendosi lungo la scala che porta dalla micofilia alla micofobia.
Secondo Wasson lo stesso pensiero religioso nasce con la scoperta da parte dell’uomo delle proprietà psicotrope di un fungo o di una pianta superiore; quindi funghi allucinogeni e atteggiamento religioso coinciderebbero in una non ben determinata tappa dell’evoluzione della coscienza.
È un’ipotesi sicuramente intrigante, ma del tutto indimostrabile.

La grande intuizione dei Wasson fu quella di riportare i diversi atteggiamenti emozionali nei confronti dei funghi a qualche importante tappa nel percorso dell’evoluzione culturale dell’uomo, e di interpretarli come il retaggio delle prime fasi della storia culturale dell’umanità.
L’elemento che fa più acqua dell’ipotesi di Wasson è proprio nel tentativo di spiegare l’universale dicotomia “micofobia/micofagia” come risultato a posteriori di un antico tabù enteogenico: se il tabù che accompagna i funghi, con la sua divisione fra micofobia e micofagia dipendesse esclusivamente da un tabù enteogenico, allora non si spiegherebbe perché questo tabù colpisce SOLO i funghi, e non altri vegetali psicoattivi di cui è testimoniato il millenario uso a scopi magico-religiosi. Non esiste, in altre parole, una cactusfobia o una daturafobia….
In questo lavoro il mio scopo non è certo quello di avanzare critiche o revisioni all’ipotesi di Wasson, né quello di sostituire ad un’ipotesi indimostrabile una altrettanto indimostrabile, quanto piuttosto quello di fornire nuovi elementi in chiave interdisciplinare, anche perché sono convinto che se continuiamo a zappare ciascuno nel proprio orticello, chiusi ai contributi di altri, non avanzeremo di un passo nella comprensione dei fenomeni che vogliamo comprendere.
Ora, il fenomeno in questione è da un lato il perché dell’universale polarità “micofobia/micofagia”, dall’altro il rapporto -spesso frainteso, o sottovalutato o addirittura misconosciuto- che esiste fra estasi (in generale), sostanze allucinogene (in particolare) e sessualità.

2- FUNGHI E SESSUALITÀ

Forse è per la loro forma che si presta ad allusioni e simbolismi relativi agli organi genitali, ma sta di fatto che i funghi sono da sempre indissolubilmente associati alla vita sessuale. Persino nella scienza micologica troviamo associazioni e terminologie sessuali, come nel caso del fungo noto come *Phallus impudicus* o di quello noto come *Amanita vaginata*. Nato da una “volva”, il fungo ha indubbiamente l’apparenza di un pene eretto; una volta raggiunta la massima espansione del cappello, il primitivo vide in esso un pene che sosteneva il peso di un inguine femminile, e attraverso il fungo rappresentò gli opposti “maschile” e “femminile”, “Cielo” e “Terra”.
Anche le varie lingue testimoniano l’associazione fra i funghi e l’organo genitale, soprattutto quello maschile: gli esempi potrebbero essere infiniti, ma noi ci limitiamo a poche ma significative citazioni.
Nella lingua chuvash (Valle del Volga, ad est dei paesi slavi) il termine popolare per “fungo” è *kampa*, parola che indica anche i genitali della mucca. Il termine è linguisticamente affine al russo *guba*, al gotico *wampa* e all’inglese moderno *womb*, tutti termini indicanti i genitali femminili. Il greco *sipta* ha dato origine allo spagnolo *seta* e al francese *cèpe*, termini questi che popolarmente denominano il commestibile *Boletus edulis*. Ma *seta* in molte zone della Spagna indica anche i genitali esterni femminili, e curiosamente anche la lingua quiché (Guatemala) presenta la stessa associazione, con il termine *ocox*, che indica sia i funghi sia il clitoride.
Altrettanto numerose sono le associazioni con i genitali maschili: in persiano troviamo il termine *qabih-ker i xarak* che indica sia i funghi in generale sia il membro eretto dell’asino; in sudanese un certo tipo di fungo è chiamato *zibb al-wapâ*, il cui significato è “pene della terra”. Lo stesso termine

greco, *mykes*, stava a significare anche il membro maschile. Una delle descrizioni che rivela con chiarezza l'atmosfera di larvata sessualità che permeava nell'Antichità il rapporto fra l'uomo e i funghi ci viene nientemeno che da Plinio:

«*La terra produce prima la volva, poi il fungo stesso dentro la volva, come il tuorlo dentro l'uovo: e non meno gradito è al piccolo fungo il nutrimento che ricava dal proprio involucro. Questo si rompe non appena si forma il fungo, poi, man mano che esso cresce, si trasforma nel corpo del piede (…) L'origine prima e la causa della formazione dei funghi sono nel fango e nel succo acido della terra bagnata (…) All'inizio si tratta di una schiuma piuttosto vischiosa, poi di una materia simile ad una membrana*.»
(PLINIO, *Historia Naturalis*, XXII, 92)

L'associazione funghi-sessualità è presente anche in una serie di miti di tradizioni culturali anche molto distanti le une dalle altre. In tutti questi temi i funghi sono associati o direttamente al membro maschile o all'atto sessuale e/o procreativo, oppure allo sperma. E' il caso di un racconto siberiano secondo cui il fungo allucinogeno *Amanita muscaria* nacque dalla saliva del dio celeste che sputò sulla terra, evidente metafora per indicare l'eiaculazione.
Giorgio Samorini riporta altri miti relativi al rapporto fungo-sessualità: un racconto degli Indiani Tukano (Amazzonia colombiana) parla di un atto sessuale fra cognati e di come il fratello maggiore della donna tagli il pene del fratello responsabile dell'incesto. Il padre di questi, uno sciamano, giunge in soccorso del figlio evirato ed estirpa un fungo dalla terra sostituendo con esso il pene tagliato. Un altro mito dei Tukano narra che il Dio-Sole creò il mondo masturbandosi nella foresta: l'unico testimone dell'atto onanistico era un fungo dalla forma di pene, il cui nome è *abé-yéru*, "sole-pene".
In un mito dei Barasana (Amazzonia brasiliana) al figlio del Dio del Cibo viene amputato il pene; il padre lo rianima e, per sostituire il membro, crea il "Pene della Luna", una specie di fungo lignicolo non meglio identificato. I Karadjeri dell'Australia nord occidentale conservano un mito secondo il quale i genitali maschili e femminili sono stati creati intagliandone la forma in due specie diverse di funghi.
Crediamo infine che l'associazione funghi-sessualità sia anche responsabile, sia pur in maniera meno vistosa, anche di tutti quei miti che fanno risalire l'origine della razza umana (o di alcuni popoli) ai funghi, che diventano così elementi attivi della procreazione. I Toba Batak (Sumatra) riferiscono della nascita di un fungo nel luogo dove erano cadute le lacrime della Dea Luna; questo fungo viene curato per nove mesi, fino a quando non si apre e ne esce Datu Tantan Debata, l'Antenato dell'etnia.
Temi analoghi li ritroviamo nella letteratura mitica dell'antica Grecia, come quello tramandatoci da Ovidio secondo cui gli abitanti di Corinto erano anticamente dei funghi, o come quello che fa risalire la fondazione di Micene alla raccolta di un non meglio identificato fungo, mito trasmessoci da Pausania e da noi altre volte riportato.
Ho più volte affermato che molti appellativi e molte qualità attribuite miticamente a Dioniso ci rimandano ad un simbolismo fungino, e più precisamente al fungo allucinogeno *Amanita muscaria*. Qui non voglio tanto tornare sopra questo aspetto quanto piuttosto evidenziare che alcuni attributi fungini di Dioniso sono altresì sessuali.
Il fungo, che riunisce in sé aspetti femminili (la "volva" del carpoforo giovane) e aspetti maschili (la forma fallica dell'esemplare adulto) è una pianta particolarmente adatta a simboleggiare l'ermafroditismo: Dioniso riuniva in sé elementi maschili ed elementi femminili, cosa che emerge benissimo sia dall'arte plastica che dai molteplici suoi appellativi che lo descrivevano uomo e donna in una sola persona, equiparandolo anche nelle caratteristiche sessuali allo Shiva della tradizione vedica. L'originaria androginia di Dioniso sopravvive, sia pur deformata, nella forma altamente effeminata delle tarde rappresentazioni, nonché in nomi come *Dyalos* ("Ibrido"), *Pseudanor* ("Pseudomaschio"), *Arsenothelys* (Androgino").

Esso non poteva trovare simbolismo migliore, una antropomorfizzazione ideale, in Dioniso, il "dio-fungo", a volte rappresentato come adolescente efebico ed effeminato, altre come maschio barbuto nel vigore degli anni, e in questa forma anche detto *Orthos*, ossia "che sta eretto". E uno degli emblemi dionisiaci, a volte addirittura rappresentazione del dio stesso, era proprio il *phallos*.

Curiosamente le diverse aree nelle quali i Wasson hanno evidenziato i diversi atteggiamenti emotivi nei confronti dei funghi corrispondono anche ad una frattura emozionale rispetto alla sessualità: delimitando così popoli sessuofobi e popoli sessuofili, stabilendo un'altra curiosa associazione fra funghi e sessualità.
Badate bene però: non sto affermando che esistono popoli in cui è presente un forte tabù sessuale contrapposti a popoli scevri dal tabù. Il tabù sessuale è un tabù universale, e nessuno è libero dall'ansia per il sesso o da conflitti più o meno irrisolti e più o meno profondi. I diversi atteggiamenti nei confronti del sesso non sono altro che un modo per esorcizzare questo tabù.

3- MICOFOBIA E TABÙ: UN APPROCCIO ETNOPSICHIATRICO

E' evidente che il significato latente della polarizzazione "micofobia-micofilia" è rimosso dalla coscienza sia etnica che individuale, vale a dire che è *inconscio*. Questa elementare constatazione ci costringe a guardare alla questione nel quadro del concetto chiave dell'etnologia, cioè di *cultura*, e nel quadro del concetto chiave della psicologia clinica, quello del confine fra "normale" e "anormale". In altre parole ci costringe a guardare alla questione in un'ottica etnopsichiatrica. Anche qui ci sia consentito riassumere e meglio delineare i concetti base dell'etnopsichiatria, primo fra tutti quello dell'inconscio.
Ciò che chiamiamo *inconscio* fu da Freud descritto come composto di due elementi: ciò che non è mai stato conscio (i rappresentanti psichici dell'ES, le forze pulsionali) e ciò che è stato cosciente ma in seguito è stato rimosso, vale a dire le tracce mnestiche di esperienze oggettive o soggettive, le emozioni, le fantasie. Esso comprende anche i meccanismi di difesa e la maggior parte del Super Io.
Al nostro scopo interessa ovviamente soltanto il materiale rimosso, il quale, a sua volta, può essere –dal punto di vista culturale- diviso in due ulteriori gruppi:

1- L'<u>inconscio etnico</u> o culturale (segmento inconscio della personalità etnica, secondo la definizione di Devereux);
2- L'<u>inconscio personale</u> (inconscio idiosincratico, sempre secondo Devereux).

L'inconscio etnico è quella parte dell'inconscio che ogni individuo ha in comune con la maggioranza dei membri della sua cultura e che viene trasmesso allo stesso modo con cui si trasmette la cultura, con l'insegnamento. E' composto da tutto ciò che, in conformità alle esigenze fondamentali della sua cultura, ogni generazione impara a rimuovere e che, a sua volta, costringe poi la generazione successiva a rimuovere.
L'inconscio personale (individuale) è il tipico inconscio descritto e analizzato da Freud: si compone di tutti quegli elementi che l'individuo è stato costretto a rimuovere sotto l'azione degli stress e delle frustrazioni uniche e specifiche che ha dovuto subire nel corso della sua vita personale.
Da questa precisazione dovrebbe risultare chiaro come un tratto caratteriale o un trauma possono rivelarsi a livello sia individuale che etnico. Secondo Devereux lo «stress sarà traumatizzante soltanto se è atipico o se, di natura tipica, sia eccezionalmente intenso o prematuro». Lo stress "atipico" è quello per cui una determinata cultura non dispone di difese prestabilite, culturali appunto.
In quale segmento si colloca la "micofobia"? In quello etnico o in quello individuale? E ancora: è espressione di un tabù enteogenico o di un tabù sessuale? Tenteremo di rispondere a questi interrogativi dopo aver discusso alcuni casi di micofobia e di sogni a contenuto fungino.

4- CASI CLINICI

CASO n° 1 (Madre del Sig. Carmelo)

Il Sig. Carmelo di Lecce ricorda che nella sua infanzia la madre, ogni volta che mangiava dei funghi, regolarmente accusava disturbi di natura psichica, caratterizzati da ansietà, difficoltà digestive (la donna, stando ai ricordi del Sig. Carmelo, emetteva "strani rutti") e un bisogno spasmodico di latte. I disturbi erano inoltre accompagnati da modificazioni della coscienza («mia madre era come se cadesse in trance, fosse tarantolata») e da una evidente regressione testimoniata dal fatto che la donna, sempre stando ai ricordi del Sig. Carmelo, doveva rimanere per molte ore a letto in posizione fetale.

Questi disturbi venivano scatenati esclusivamente dopo aver mangiati i funghi da lei stessa cucinati, mai in altra circostanza, neppure durante la preparazione e la cottura dei funghi.
Il Sig. Carmelo riferisce inoltre, senza esser da noi sollecitato a compiere delle libere associazioni, una curiosa situazione di natura erotico-sentimentale riferita alla madre. Questa sposò il marito (il padre del Sig. Carmelo) senza provare nei suoi confronti la minima attrazione, né sessuale né sentimentale, essendo legata ad un altro giovane che venne però rifiutato dai genitori della donna. A detta del Sig. Carmelo la madre non ha mai dimenticato il suo grande "primo amore", e a distanza di quasi mezzo secolo ancora lo ama segretamente nel profondo del suo cuore e «lo incontra di notte nei suoi sogni».

CASO n° 2 (Sig. Mariano)

I casi successivi riguardano tutti una stessa persona, che chiameremo Mariano.
Fin dalla sua prima infanzia Mariano ha provato (e prova tuttora) una certa avversione verso i funghi in genere –non ricorda di averne mai maneggiato uno, se non involontariamente. Per questo fatto era schernito dai compagni di gioco, i quali lo rincorrevano gettando verso di lui funghi e causandogli reazioni di paura e terrore. Anche solo trovandosi in un luogo dove vi erano dei funghi, Mariano era nervoso e sospettoso e si comportava in modo poco spontaneo.
Ancora oggi le sue reazioni verso i funghi sono rimaste sostanzialmente immutate. Si è accentuato però il sentimento di sorpresa e di inquietudine alla vista di un fungo, fino quasi ad un senso di rispetto, come se si trovasse di fronte a qualcosa di sacro ed inviolabile; Mariano non ha l'istinto di calpestarli, anzi, li considera intoccabili.
Le esperienze di Mariano comprendono sogni, allucinazioni ed illusioni notturne piuttosto vivide, spesso a contenuto angoscioso e terrifico. Di tutti gli esempi che mi ha raccontato estrapolo alcuni sogni:

1) Mariano si trova in un bosco ed all'improvviso è circondato da funghi. Si sente prigioniero del luogo, vuole scappare ma non gli è possibile, per un qualche indefinibile motivo; è preso dal panico. Mariano si sveglia all'improvviso ed è molto agitato.
2) Di nuovo il soggetto è in un bosco. Gridando in preda alla disperazione più totale, inizia a correre non appena vede che il sentiero di lunghezza indefinita lungo il quale sta camminando è fiancheggiato, come un viale alberato, da funghi di ogni dimensione. Anche in questo caso Mariano si sveglia all'improvviso, terrorizzato.

3) Mariano si trova in un giardino, all'interno della sua casa. Qui crescono grandi funghi, rigidi e dall'aspetto legnoso. Si avvicina il padre di Mariano ed inizia ad abbatterne uno con un'ascia, come se fosse un albero, prima con un modo di fare tranquillo, poi sempre più furiosamente e selvaggiamente. In concomitanza cresce l'angoscia di Mariano che assiste all'operazione ad una certa distanza. Durante l'operazione il padre è di spalle al figlio ed una volta abbattuto il fungo si volta verso Mariano porgendoglielo con un ghigno inquietante e dicendogli: «Prendi, ecco il tuo

fungo…». La reazione di Mariano è quella di fuggire terrorizzato, gridando e svegliandosi in un bagno di sudore.

4) Mariano è in un prato con amici e sta per partecipare ad un non ben definito gioco a squadre il cui scopo è quello di superare una linea posta nel campo avversario. Prima di iniziare a giocare, Mariano si prende cura di un vaso in cui sono stati coltivati alcuni funghi di colore scuro (uno dei quali sembra sia cresciuto al contrario) e pronuncia una formula rituale sul modello della comunione cristiana: «Spezzo questo fungo (o gambo?) per te, ti offro l'umbone…», il tutto in un'atmosfera sacra. Al termine del gioco, Mariano lascia a guardia della sua linea di gioco un piccolo essere-fungo dalle sembianze umane. Mariano viene poi attaccato da alcuni cani.

A parte la scena finale, questo sogno non è stato ansiogeno, non ha scatenato reazioni di panico o di terrore, anzi, i funghi avevano un valore positivo.

5) Mariano è in un bosco con una donna (probabilmente la madre) che lo invita a cercare insieme a lei dei funghi; Mariano si oppone decisamente all'idea. Allora la donna gli chiede: «Dove nascono i funghi?». Mariano risponde: «Nella caverna degli Antenati», immaginando una stanza completamente buia. Il sogno non ha scatenato alcuna reazione di terrore; il soggetto invece ha provato un senso di curiosità mista ad inquietudine, come di fronte a qualcosa di ignoto e misterioso.

CASO n° 3 (Sig.ra Agnese)

Sogni

1) E' notte. Agnese si trova in una strada di campagna, che percorre in compagnia del marito. Il suo cane gironzola nei dintorni. Dai resti di un vecchio tronco d'albero "parte" un richiamo irresistibile e non verbale che la spinge ad osservare più da vicino cosa si nasconda fra le radici. Trova così una famigliola di piccoli funghi che le trasmette una sensazione di allegria e la contagiano col loro stato d'animo. Agnese gioisce insieme al marito, e anche il cane, vedendo la coppia così felice, fa una pazza corsa a tutta velocità. Uomini, funghi e animale: nel sogno tutto si fonde in un "unicum", come se si potesse comunicare senza parole e non esistesse un solo valido motivo di preoccupazione al mondo.
2) Agnese si trova sul fondale di un abisso, in perfetta solitudine. L'oscurità la circonda, e lei continua a girovagare senza meta. Timidamente si avvicina un cespo di piccoli funghi diafani e trasparenti, circondati da un alone luminoso. I funghi sembrano di vetro, ma sono "vivi", dotati di un metabolismo che Agnese sembra percepire. I funghi si accostano e respirano nel riposo del mare, delicati, perfetti. Hanno il carattere di una manifestazione. Osservandoli si rende conto di partecipare alla loro traspirazione osmotica. Agnese diventa consapevole di essersi immersa completamente in una sorta di liquido amniotico che la permea, che respira. Respirare l'acqua inizialmente la sorprende, poi la inebria, come se avesse ritrovato la capacità di usare una funzione del tutto dimenticata ma profondamente sua.
3) Agnese sta percorrendo, in solitudine, una strada di campagna in bicicletta e in pieno giorno. Sente improvvisamente un misterioso richiamo, si ferma e accosta la bicicletta. Trova dei funghi che le comunicano il loro messaggio, che la invitano a non rattristarsi, a cogliere una realtà sovrasensibile. Quando si volta per recuperare la bicicletta lasciata ai margini della strada, la realtà consueta è scomparsa. Oltre il margine del fosso si estende uno sconfinato deserto simile a quello sahariano, solcato da venti. La "visione" la affascina, vorrebbe contemplarla per sempre.

5- <u>DISCUSSIONE</u>

Il caso della madre del sig. Carmelo è sicuramente il più evidente ed emblematico e non necessita di particolari interpretazioni e di particolari commenti. Ci torneremo sopra fra poco, con un curioso parallelo.

I sogni di Mariano e di Agnese (con gli opposti sentimenti nei confronti dei funghi, Mariano vive profonde angosce e riveste i funghi di chiare dinamiche edipiche, Agnese invece riveste i funghi di simbolismi fusionali e prenatali), sembrano riflettere un tabù sessuale, sia individuale che culturale.

Il segmento individuale per quanto ci riguarda è di scarso interesse, e affonda le sue dinamiche nella storia e nei vissuti individuali di Mariano e di Agnese, mentre nel segmento culturale ritroviamo tutte le dinamiche individuate da Freud e descritte per la prima volta nel 1905 nei Tre Saggi sulla Teoria Sessuale. *Particolarmente evidente è l'angoscia di castrazione nel sogno n° 3 di Mariano: funghi rigidi, legnosi, che vengono tagliati proprio dal padre del soggetto.*

Non è mia intenzione analizzare i sogni dei due casi in chiave psicoanalitica, quindi non entro troppo nei dettagli, limitandomi a far notare una evidente sessualizzazione dell'elemento fungino in entrambi i casi. Solo una cosa mi preme sottolineare a scanso di equivoci. Qualcuno potrebbe obiettare che l'ipotesi freudiana nel caso di Agnese non trova conferme. Non è vero, è solo mascherata in modo più efficace e più "subdolo": l'invidia del pene, dinamica che per forza di cose è tipicamente femminile, qui viene mascherata da una sorta di attribuzione di poteri magici dei funghi (comunicano messaggi) e da una sorta di percezione mistica che, forse, serve individualmente a contenere ansie troppo disturbanti.

Non addentriamoci oltre. Un fatto può essere invece significativo per noi: il diverso atteggiamento emozionale di Mariano e Agnese nei confronti dei funghi in genere si riflette nel loro atteggiamento nei confronti dei funghi allucinogeni: Mariano –non c'era da dubitarne- non ha mai mangiato un fungo in vita sua, anzi, da pochi anni afferma di essere a conoscenza dell'esistenza di funghi sacri. La scoperta lo ha inizialmente messo ancora più a disagio, poi ha alimentato in lui una sorta di ossessione epistemologica *alla ricerca di tutti i dati possibili sul ruolo religioso dei funghi nelle varie culture umane. La curiosità di provare l'effetto del tanto temuto "fungo-pene" è forte, ma non sufficiente a fargli commettere quello che da lui è inconsciamente vissuto come sadismo orale e evirazione e introiezione del pene paterno. In altre parole, Mariano è disposto a diventare un vero e proprio "esperto" in funghi, a patto che i funghi risparmino la sua integrità.*

Agnese al contrario può essere considerata una psiconauta, e una occasionale consumatrice di funghi psilocibinici.

Cosa voglio dire con questa considerazione? Non so se è molto importante, ma forse è un po' l'anello di congiunzione fra la teoria enteogenica wassoniana e quella più specificamente sessualistica: l'uomo, che da sempre ha associato i funghi alla sessualità, indipendentemente dal contesto religioso o alimentare in cui li ha inseriti, che da sempre li ha legati a specifici tabù -anche alimentari- che da sempre li ha investiti di sentimenti di devozione, di "sacro timore", nel corso dell'evoluzione ha rafforzato ancor di più tutti questi sentimenti e questi atteggiamenti emozionali quando scoprì –per caso- che certi funghi possedevano un intrinseco potere, e consumandoli ci si trovava faccia a faccia con visioni ed esperienze schiaccianti che confermavano e rafforzavano la sua credenza nella realtà di un mondo soprannaturale.

D'altra parte il rapporto fra estasi e sessualità è esso stesso un rapporto così stretto che molti Autori hanno sottolineato, ma sul quale probabilmente ancora molto c'è da indagare e da dire.

Il caso della madre del sig. Carmelo trova un curioso corrispettivo a decine di migliaia di chilometri di distanza, sulle montagne della Nuova Guinea, nel fenomeno conosciuto come "Follia dei Kuma", studiato da Wasson e Heim nel 1963 e provocato, pare, dal consumo di determinati funghi.

I funghi della Nuova Guinea ci forniscono un interessante, e secondo me, un ulteriore ed eclatante esempio di rapporto fra funghi, sessualità e trance.

Questi funghi infatti provocano una curiosa sintomatologia dissociativa, ma non sembrano possedere, alla luce dei dati chimici ottenuti finora, nessun ruolo fisiologico nella manifestazione della follia dei Kuma, o per lo meno il loro ruolo sarebbe alquanto dubbio. In altre parole nei funghi della Nuova Guinea non sono mai stati rinvenuti composti psicoattivi. Oltretutto è difficile ipotizzare l'esistenza di un composto chimico che, stando all'ideologia indigena, si manifestasse solo su certi individui, secondo un criterio ereditario, che presentasse differenze in base al sesso, e che la sintomatologia possa essere bloccata con una semplice immersione in acqua fredda. Come sottolineavano Heim e Wasson, non siamo più nel campo della micologia, ma in quello della mitologia.

I Kuma per designare la follia causata dai funghi usano il termine di *komugl tai*. *Komugl* significherebbe "orecchio", ma in senso più elastico vorrebbe indicare "sordità" e ogni specie di pazzia. *Tai* è il nome indigeno dato all'uccello del paradiso. Probabilmente il termine *tai* in questo caso significa il modo in cui l'uccello del paradiso scuote le piume nel corso del corteggiamento amoroso.
Solo gli uomini diventano *komugl tai* a causa dei funghi, mentre le donne diventano *ndaadl;* i bambini sembrano immuni ad entrambe le manifestazioni. I funghi in questione sono considerati molto tossici, a volte anche mortali.
Sotto l'effetto dei funghi *nonda* le donne delirano, appaiono irresponsabili, si mettono a danzare e a ridere sguaiatamente, ordinano ai mariti e ai figli di adornarle di piume. Per esse il delirio *ndaadl* sembra essere un'occasione unica per danzare come gli uomini (nelle cerimonie normali è infatti consentito solo ai maschi o alle donne nubili) e dare quindi espressione ad una sorta di autoliberazione rituale.
Dopo le danze le donne si riposano nelle loro capanne, mentre gli altri indigeni si radunano per guardarle: di fronte al "pubblico" le donne si mettono a ridere senza freno, a vantarsi di esperienze sessuali (probabilmente mai vissute) e a provocare gli uomini. La follia *ndaadl* sembra effettivamente una innocua rottura –con la scusa dei funghi- dei ruoli sessuali all'interno del clan, ruoli che costringono le donne sposate ad un severissimo regime di fedeltà matrimoniale (a cui l'uomo non è obbligato) e ad un ruolo del tutto marginale nel contesto della vita quotidiana.
Gli uomini invece diventano *komugl tai*, e si comportano in maniera molto diversa. Cioè, secondo la loro convinzione i funghi *nonda* agiscono su loro in maniera diversa.
Incominciano con l'adornarsi delle piume più belle (quelle dell'uccello del paradiso, *tai*), prendono le armi e incominciano a terrorizzare i membri della tribù o quelli delle tribù vicine.
Si mostrano sovraeccitati, tremano e d appaiono in preda a duna forte afasia. Le donne e gli uomini non *komugl tai* li incitano ad una maggiore aggressività, poi si ritirano sghignazzando e lanciando alte grida quando uno degli "intossicati" si lancia contro di loro brandendo un'arma.
La straordinaria ricerca di Heim e Wasson, unica ancora oggi, evidenziò che il rituale (perché di rituale vero e proprio si tratta) è puramente simbolico, e non causa mai incidenti se non di natura leggera.
Gli uomini attaccano solo quando sono presenti degli spettatori. Sembrano aggredire solo le persone che non sono in stato di *komugl tai*, Per questi ultimi l'occasione è un vero e proprio diversivo eccitante, mentre per chi è sotto "intossicazione", cioè per gli attori, rappresenta una trasgressione alla normalità, che darà luogo a burla e scherzi collettivi. Nessun prestigio e nessuna vergogna risulteranno da questa "follia" per coloro che ne sono colpiti: i Kuma considerano questi "eroi della

festa" come irresponsabili dei loro atti. D'altronde sembra che la persona che sta per "entrare in crisi" sa quando ciò avverrà, e se vuole evitarla è sufficiente che si immerga nel più vicino fiume….
Heim e Wasson riferiscono di una donna che era stata *ndaadl* per molti anni, e che disse di essere ormai troppo vecchia per esibirsi, e sentendo la crisi avvicinarsi andò al fiume per liberarsi dell'influenza dei funghi.
I funghi *nonda* sono ritenuti la vera causa di queste crisi, e non sembrano legati a nessun rituale, né di raccolta né di preparazione, neppure di consumo.
Giovani e vecchi, uomini e donne, li consumano in tutte le stagioni, sempre cotti: arrostiti nelle cenere, stufati con altri legumi (soprattutto asparagi selvatici e fagioli), o in tanti altri modi ancora. Spesso i funghi rappresentano anche una parte considerevole del pasto principale, quello serale.
Sebbene anche i bambini consumino i funghi, non sono mai soggetti, come abbiamo già detto, né al *komugl tai* né al *ndaadl*. Ma a partire dai 17 anni, fino ai 70, determinati membri della comunità, sono colpiti dalla sintomatologia. Sempre gli stessi, ma non necessariamente sempre nello stesso periodo.
Ancora una volta siamo di fronte ad un curioso intreccio fra credenze popolari, trance, funghi, sessualità e psicodramma. Il tutto all'insegna di sentimenti di ambivalenza e dualità emozionale. E se è vero che l'antitesi rappresenta un modo per esorcizzare un tabù, l'ansia per il sesso, è pur vero che sembra di trovarci di fronte a qualcosa di più "sacro", di più profondo, un insieme evidenziato dallo stretto rapporto fra estasi, sessualità, funghi in genere e funghi allucinogeni in particolare.

Hanno collaborato a questo numero del Bollettino: Fulvio Gosso, Gianluca Toro, Gilberto Camilla.

Il Bollettino vuole essere un modesto contributo ai Soci che però potrebbe diventare più significativo se i Soci stessi contribuissero ad implementarlo con loro interventi grandi e piccoli, ad esempio anche semplici informazioni su avvenimenti passati o futuri di cui si sono interessati e che si possono socializzare. Anche segnalazioni di libri, articoli, notizie Web o comunicazioni di altro genere, sarebbero le benvenute oltre naturalmente a brevi articoli.

E' possibile inviare materiali per posta elettronica a ossog@libero.it e per posta cartacea a SISSC, Stradale Baudenasca 17, cap. 10064 Pinerolo (TO).

Cari Soci e amici della SISSC (Società Italiana Studio Stati di Coscienza) il rinnovo del versamento per la quota Associativa 2016, riferito come sempre all'anno solare è di 50 euro.
Tutti gli iscritti hanno diritto all'abbuono delle spese di spedizione sugli acquisti per corrispondenza o allo sconto (10%) sugli acquisti del materiale **SISSC** su banchetti allestiti nel corso di manifestazioni e incontri, a ricevere direttamente a casa **tutte** le pubblicazioni **SISSC**.
Come sempre i versamenti vanno effettuati sul conto corrente postale n.**40237109** intestato a **SISSC, Stradale Baudenasca 17, cap.10064 PINEROLO (TO).**